

**Gassmann, Robert H. Menzius.** *Eine kritische Rekonstruktion mit kommentierter Neuübersetzung*, 3 Bände, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016, xlv + 1344 S., ISBN 978-3-11-044436-0

Besprochen von **Hans van Ess**, Department für Asienstudien, Sinologie, LMU München,  
E-mail: [vaness@ostasien.fak12.uni-muenchen.de](mailto:vaness@ostasien.fak12.uni-muenchen.de)

DOI 10.1515/asia-2016-0058

Robert Gassmanns voluminöses Werk zum *Mengzi* besteht aus drei Bänden, von denen der erste mit dem Untertitel „Spurensicherung und Übersetzung“ 375 Seiten umfasst, der zweite mit Gassmanns „Texten und Anmerkungen“ 615 Seiten und der dritte mit den „Anhängen“ 354 Seiten. Während der erste Band vor den Übersetzungen vor allem den historischen Hintergrund des *Mengzi* beschreibt und dann auf die Struktur und Charakteristik des *Mengzi*-Textes eingeht, besteht der zweite, wie der Titel schon sagt, aus der umfangreichen Kommentarsammlung Gassmanns. Band drei enthält als wesentliche Bestandteile in Abschnitt B einen Namens- und Begriffsindex (S. 5–195), der unverzichtbar ist, um die Gassmannsche Terminologie zu verstehen, und in Abschnitt D Gassmanns Überlegungen zur Chronologie. Die Bibliographie ist mit 11 Seiten für ein Werk diesen Umfangs überraschend kurz. Es handelt sich um ein interessantes und spannendes Buch, das man als die Quintessenz eines Gelehrtenlebens auffassen muss. Insofern gebietet es der Respekt, diese große Leistung als solche zu würdigen, auch wenn der Leser am Ende sicherlich nicht allen Theorien und Hypothesen Gassmanns folgen wird. Robert Gassmann hat eine ganz eigene Übersetzungsterminologie entwickelt, welche den Leser an vielen Stellen dazu zwingt, über liebgewonnene Begriffe noch einmal ausführlich nachzudenken und möglicherweise einen chinesischen Klassiker ganz neu zu lesen. Manchmal wird sie ihn, wie unten gezeigt, auch ärgern, aber oft zeugen die Übersetzungen von jahrezehntelanger Auseinandersetzung mit dem Text und bieten viele interessante Ideen. Die Publikation des Werkes ist allerdings offenbar nicht leicht gewesen. Schon im Vorwort dankt Gassmann vier externen Gutachtern, die ihn dazu gebracht haben, an den Anfang des Buches den Eintrag des Duden zum Wort „Versuch“ zu stellen, um klar zu machen, dass es sich hier um einen solchen handelt und nicht um ein Werk, das den Anspruch auf abschließende Stellungnahme erhebt. So sollte man das wirklich lesen.

Teil 1 des Buches ist mit dem Wort „Spurensicherung“ überschrieben. Auf den ersten hundert Seiten dieses Abschnitts begibt sich Gassmann auf Spurensuche in der „Biographie“ des *Mengzi* in *Shiji* 74, die er „möglichst präzise“ übersetzt und kommentiert (S. 4). Anhand dieses Abschnitts lassen sich eine Reihe von

Eigentümlichkeiten, mit denen sich der Autor gut fassen lässt, beobachten, weshalb etwas ausführlicher auf ihn eingegangen sei. Schon auf S. 4 stößt der Leser auf eine Fußnote, die ihn etwas stutzig macht. Zum Titel *taishi gong* 太史公 des Historiographen, den Gassmann mit „der Grosschronist-Titularherzog“ übersetzt, heißt es in Anm. 5: „Das Wort gong ist als Titulierung zu interpretieren. Der Rang eines Titularherzogs war in der Hierarchie sehr weit oben. Eine Analyse als höfliche Anrede (z. B. ‚Hochwohlgeborener‘ widerspricht ganz entschieden der Pragmatik der Stelle – der Historiograph spricht bzw. schreibt ja *selbst* wie soll er sich mit Anstand noch so selbst titulieren?“. Das Problem ist bekannt. Schon in den frühen Kommentaren des *Shiji* sind bekanntermaßen zahlreiche, einander widersprechende Erklärungsversuche dafür angestellt worden, angefangen damit, dass die Bezeichnungen als *taishi gong* grundsätzlich Zusätze des Dongfang Shuo seien. Traditionell sind zahlreiche weitere Diskussionen dazu überliefert, ganz zu schweigen von den Interpretationsversuchen chinesischer Kollegen, die sich des Titels im 20. und 21. Jahrhundert angenommen haben. Eine Einordnung der eigenen Meinung in wenigstens einige dieser Überlegungen wäre für den Leser hochspannend gewesen.

Die Übersetzung der ersten Stellen aus dem *Shiji* gibt Gelegenheit, einige Besonderheiten der Gassmannschen Übersetzungsprinzipien vorzustellen sowie einige Termini, die ihm besonders am Herzen liegen (oder in Gassmannscher Terminologie: an den „Kardialsinnen“, wie er *xin* 心 übersetzt). Nachdem der Leser erfahren hat, woher Mengzi kam und bei wem, nämlich Zisi (Gassmann: zi-Si), er studierte, heißt es im *Shiji* 道既通, 游事齊宣王. Die Übersetzung lautet: „Nachdem die Führungsprinzipien (des Regierens von ihm) durchdrungen waren, begab er sich auf Bewerbungreise, um beim Xuan-Titularkönig von Qi zu dienen.“ „Bewerbungreise“ ist offenbar eine sehr freie Übersetzung für *youshi* 游事, was traditionell wohl eher als „begab er sich zum Dienst bei“ übersetzt worden wäre. Zu *you* 游 gibt es in Band 3 einen Eintrag (S. 172), in dem erläutert wird, dass solche Reisen nicht der „Lust“ gedient hätten, sondern zu Bewerbungszwecken unternommen worden seien. In der fraglichen *Shiji*-Stelle würde man eher annehmen, dass es bei der Verwendung des Wortes um den provisorischen Charakter ging: „Er diente provisorisch oder vorübergehend bei...“, wobei durchaus nicht ausgeschlossen ist, dass dabei die Hoffnung bestand, in den regulären Dienst übernommen zu werden. Gassmann weist sicherlich auf einen richtigen Punkt hin, wenn auch den meisten Sinologen vermutlich der „Lustaspekt“ bei der *youshui* genannten Überredungspraxis nie in den Sinn gekommen wäre. Vielmehr ging es dabei oft darum, auf einer Reise mehrere Fürsten auf eine bestimmte Linie einzuschwören. *Dao* 道 heißt bei Gassmann grundsätzlich „Führung“ oder „Führungsprinzipien“. An dieser Stelle ergibt das Sinn, und Gassmann ist zu danken, dass er den Leser darauf aufmerksam macht, was *dao*

eigentlich sagen möchte: Wahrscheinlich ging es nämlich wirklich um das Regieren und nicht um einen wie immer gearteten, abstrakten „Weg“. Die Frage ist allerdings, ob diese Lesung immer funktioniert: Auf S.20 ist von den zahlreichen Herren am Ji-Tor (bzw. am „Tor zum Hirsealtar“ – gängig als „Jixia Akademie“ übersetzt) die Rede. Am Schluss ruft Sima Qian aus: 豈可勝道哉. Das übersetzt Gassmann als „Aber haben [diese Dokumente den Fürsten] etwa erlaubt, dem Führen gewachsen zu sein“? Die Nienhauser-Übersetzung (7.182) machte aus demselben Satz: „There are too many to discuss them all.“ Eine einfache Datenbankrecherche zeigt, dass die Formulierung 可勝道 allein im *Shiji* an sieben Stellen vorkommt. Fast nirgends würde Gassmanns Version passen. Nienhauser hat einfach recht: Dao heißt einfach nicht immer „führen“, sondern manchmal steht es tatsächlich für den „Weg“ und manchmal, wie in diesem Fall, auch für „reden, sprechen“. Die Rigidität, mit der Gassmann an seinen Festlegungen hängt, birgt Tücken.

Gassmann ist ein sehr sorgfältiger Leser, der jedes einzelne Zeichen des Textes mehrfach umdreht und berücksichtigt. Seine Methode ist allerdings nicht die eines umfangreichen Vergleichs von Textstellen, sondern die einer Übersetzung aufgrund vorgegebener Theorien. Dass der Satz 宣王不能用 „Der Xuan-Titularkönig war (jedoch) nicht in der Lage, (dessen Führungsprinzipien) umzusetzen“ heiße und *yong* 用 „in diesen Kontexten nicht den Gebrauch einer Person“ meine, sondern auf das ziele, „was diese Person für eine bestimmte Verwendung auszeichnet“, wie Gassmann auf S.5–6 ausführt, ist durchaus eingängig – aber es fragt sich, ob man mit dieser Theorie tatsächlich die zahlreichen Stellen in der Konfuziusbiographie des Sima Qian, in der Creel bekanntermaßen den Satz „man konnte ihn nicht brauchen“ als Leitmotiv ausgemacht hat und die mit Sicherheit bei der Abfassung der Mengzi-Biographie Pate gestanden hat, übersetzen kann, ohne die persönliche Herabsetzung zu vernachlässigen, die damit impliziert ist. Das ist eben doch zweifelhaft. In einem Satz wie 孔子既不得用於衛, 將西見趙簡子 (*Shiji* 47.1926) ist Konfuzius Subjekt der Passivkonstruktion wie des aktiven Nachsatzes. Natürlich könnte man übersetzen: „Nachdem Konfuzius es nicht gelang, [seine Führungsprinzipien] in Wei nutzen zu lassen, ging er...“, doch die Zurücksetzung zielt hier eindeutig auf die Person („als Konfuzius in Wei keine Verwendung fand“) und nicht auf die Führungsprinzipien, auch wenn diese natürlich ebenfalls im Hintergrund stehen dürften.

Die Lust daran, Sätze ganz wörtlich zu übersetzen und damit herkömmlichen Interpretationen zu widersprechen, zeigt sich auch in dem Satz 其後有騶子之屬, der auf S.9 als „Unter seinen Nachfolgern gab es Zugehörige der Junker Zou“ wiedergegeben ist. Auch hier gibt Gassmann auf S.10f. eine ausführliche Erklärung für seine Lesart. *Qi hou* 其後 als „temporale Adverbiale“ zu

interpretieren, verschleierte gewiss eine wichtige Aussage des Textes. *Hou* 後 müsse aus inhaltlichen Gründen als „Nachfolger“ verstanden werden. Doch wenn man im *Shiji* nach der Formulierung „*qi hou*“ sucht, dann findet man, dass die Kombination am Satz-Anfang fast immer eine „temporale Adverbiale“ sein muss, und es gibt dafür Dutzende von Beispielen. Besonders parallel zu dem zitierten Satz ist der folgende aus *Shiji* 122.3132: 其後有郅都、寧成之屬. Dort ist die Rede von den harschen Maßnahmen des Chao Cuo und dessen Hinrichtung, die darauf zurückzuführen war. Danach kommt der zitierte Satz, und dann folgen die Biographien von Zhi Du und Ning Cheng. Eine verwandtschaftliche Nähe zu Chao Cuo lässt sich beim besten Willen nicht konstruieren, wie Gassmann sie für die „Junker aus dem Stamm der Zou“ zu Mengzi nahelegt, und selbst wenn Zhi Du und Ning Cheng gewissermaßen als geistige Nachfolger des Chao Cuo verstanden würden, was durchaus denkbar ist, legt die überwältigende Mehrheit der anderen Belegstellen nahe, dass hier eben doch ein temporales Adverb steht. Auch stellt sich die Frage nach dem Sinn des Anhängsels „*zhi shu*“ 之屬. Sind das tatsächlich „Zugehörige der Junker Zou“? Gassmann übersetzt solche Genitive immer partitiv, auch z. B. in der Formulierung 孫子，田忌之徒 auf S. 8: „Gefolgsleute des Junkers Sun und des Ji aus dem Stamm der Tian“ (ich frage mich im übrigen, ob es auch Personen gibt, bei denen man den „Stamm“ weglassen und einfach Tian Ji sagen könnte – Gassmann neigt manchmal zur Umständlichkeit, wo diese gar nicht nötig ist; er würde dem natürlich widersprechen) oder in 如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒 „wie etwa Kun aus dem Stamm der Chun-yu, Dao aus dem Stamm der Shen, Yuan aus dem Stamm der Huan, Junker Jie, Pian aus dem Stamm der Tian und den Gefolgsleuten des Shi aus dem Stamm der Zou“ (S. 20). „*Zhi tu*“ gehört hier mit Sicherheit zu allen Personen aus der Liste, nicht nur zu Zou Shi. Vor allem aber schließt es diese Personen ein: Es geht um „solche Personen wie“ und nicht um „die Gefolgsleute von“. In seinem Vorwort bekennt sich Gassmann gleich im zweiten Absatz zu Ulrich Unger, der ihn hinsichtlich verschiedener Dinge geprägt habe. Unger führt in Lektion 12 seines Lehrbuchs des Klassischen Chinesischen den Begriff des „genitivus definitivus“ für solche Formulierungen wie 吳越之國 oder 耳目之官 ein. Dasselbe dürfte, zumindest in den allermeisten Fällen, auch für die Kombinationen 之徒 und 之屬 gelten: Es geht eben nicht um die Gefolgsleute *des* Sunzi und *des* Tian Ji, sondern um sie selbst – und vermutlich auch nicht um die „Zugehörigen der Zou“, sondern um „solche Personen wie die Meister Zou“. Man vergleiche die Formulierung 有寧越、徐尚、蘇秦、杜赫之屬為之謀 aus *Shiji* 6.279 und 48.1962 sowie zahlreiche weitere Beispiele. Auch hier sind die Personen selbst gemeint und nicht ihre „Zugehörigen“.

Kontextualisierung wäre auch an anderen Stellen der Mengzi-Biographie wichtig: Gassmann meint, dass das Kapitel 74 des *Shiji* die einzelnen Personen

nach Bedeutung anordnet. Mengzi sei der wichtigste, dann folge Zou Yan, dann Chunyu Kun etc. Zudem seien sie alle Zeitgenossen. Zou Yan (Gassmann: „Yan aus dem Stamm der Zou“) habe – wohl nach Auffassung des Sima Qian – nicht das Kaliber eines Mengzi besessen (S.20). Ich selbst habe in *Politik und Geschichtsschreibung im alten China*, S.632–642, gänzlich anders argumentiert als Gassmann. Grundlage für meine Auffassung war ein Vergleich mit Paralleltexten wie dem *Yantie lun* oder dem *Shuoyuan*, in denen das komplizierte Verhältnis der Haltung des Mengzi und des Zou Yan ebenfalls thematisiert ist und zwar eindeutig als das von gegensätzlichen Positionen. Kompromisse eingehen können, wie dies Baili Xi, aber eben auch Zou Yan taten, wird dort als wichtige Kompetenz gepriesen. Ich bin deshalb der Auffassung, dass die kompromisslose Haltung von Personen wie Konfuzius oder Mengzi in Texten der Han vielfach als nutzlos angesehen wurde und dass dies wohl auch Sima Qians Meinung war: Zou Yans Lehren mögen zwar nicht den kanonischen Schriften entsprochen haben, wie sich dies Konfuzianer wie Mengzi vielleicht gewünscht hätten (anders als Gassmann S.17: „Seine Ausführungen sind ausgedehnt und bedeutend, werden aber nicht für kanonisch gehalten“ für 其語宏大不經; das Putative ist in diesem Satz nicht angelegt), aber wenigstens war er im Gegensatz zu diesen aufgrund seiner Kompromissbereitschaft erfolgreich.

Möglicherweise trifft Gleiches auf Chunyu Kun zu, der es schaffte, den Fürst Hui von Liang dadurch zum Zuhören zu bewegen, dass er zunächst einfach nur schwieg. Vielleicht hat Sima Qian diese Anekdote eben deshalb in *Shiji* 74 aufgenommen, weil auch sie zeigt, dass es Möglichkeiten gab, bei Fürsten zum Erfolg zu kommen, wo halsstarrige Konfuzianer wie Mengzi offensichtlich versagten. In diesem Zusammenhang wäre ein Hinweis auf die – durchaus problematische – zweite Biographie des Chunyu Kun in *Shiji* 126 wichtig, denn dort steht er in einer Reihe mit anderen Persönlichkeiten, die es schafften, sich bei Herrschern durch unorthodoxe Mittel Gehör zu verschaffen, bei denen andere Berater mit ihrem Latein am Ende waren. Ob übrigens das fehlende „zi“ bei Chunyu Kun (er wird, wie Gassmann richtig sagt, nie als Chunyu Zi bezeichnet), tatsächlich darauf zurückzuführen ist, dass er nie ein Amt innehatte und deshalb die Statusbezeichnung *zi*, die Gassmann mit „Junker“ wiedergibt, nicht erhielt, sei dahingestellt. Möglich wäre auch, dass wir solche Bezeichnungen zumindest in frühen Texten aus euphonischen Gründen nur bei einsilbigen Nachnamen finden. Der Grund für meine Skepsis findet sich bei Gassmann auf S.26–28, wo zwei Belegstellen dafür angeführt sind, dass Chunyu Kun wie andere Personen in den Rang eines *shang daifu* erhoben wurde – und dies ist *Liji* zufolge eindeutig ein Beamtenrang. S. dazu auch Gassmann Bd. 1, S. 204, wo eine temporäre Einreihung unter die Qing und Daifu als Voraussetzung für die Erteilung des *zi*-Titels impliziert ist. Die Hypothese, dass jeder *zi* mindestens einmal hoher Beamter gewesen sein muss, die sich auch auf S. 154f. noch einmal findet, ist

unhaltbar. „Junker“ war mir bis zu Gassmanns Büchern in der deutschen sinologischen Praxis übrigens bisher als Übersetzung für den Han-Titel eines *lang* 郎 bekannt, ein Wort, für das sie meines erachtens wesentlich besser passt als für *zi*, denn für *lang* ist sie etymologisch richtig: Ein *lang* ist tatsächlich ein „Jungherr“, ein junger Bediensteter bei Hofe. Als „Statustitel für beamtete Persönlichkeiten“ (Bd. 3, 190) gibt es den Titel meines Wissens im deutschen Sprachgebrauch nicht – das ist eine Gassmannsche Eigenkreation. Wenn Gassmann einen Schüler (*dizi*) als „Juniorjunker“ tituliert (passim und Bd. 3, 25), dann ist das tautologisch – ganz davon abgesehen, dass hier noch viel mehr als im umgekehrten Fall des Chunyu Kun Zweifel an der Theorie, dass *zi* ein Statusmarker ist, angebracht sind. Yan Hui war zwar *dizi* des Konfuzius, aber sicherlich niemals Minister oder Würdenträger. Dafür starb er zu früh. *Chen* 臣 als „Ministerialer“ zu übersetzen, ist für mein Gefühl gleichermaßen unglücklich wie *zi* als „Junker“, denn zwar kann sich ein Staatsdiener selbst als „*chen*“ bezeichnen, aber für den anderen „Teilhaber an der Dyade“ (Bd. 3, 15, 57) Fürst/Diener wäre es eine grobe Unhöflichkeit, seinen „Ministerialen“ auf Chinesisch als „*chen*“ zu bezeichnen. Den Aspekt der Selbsterabsetzung müsste eine Übersetzung eigentlich auch einfangen: „Ministerialer“ ist zu positiv.

Auf manche Eigenheiten der Gassmannschen Terminologie wurde schon mehrfach eingegangen. Sie dient wie gesagt, manchmal fast in an Heidegger gemahnender Manier dazu, den Leser stolpern zu lassen. Schon auf S. 8f. lesen wir, dass die Fürsten des Reiches „Angreifer und Zerstörer für Rolleerfüllende“ gehalten hätten. Auf Chinesisch heißt das 天下... 以攻伐為賢. Lassen wir die Frage beiseite, warum Gassmann *gong* und *fa* 攻伐 hier personalisiert hat – wahrscheinlicher wäre ja wohl doch, dass man „im Reich angreifen und Krieg führen (*fa* heißt sicherlich nur sehr selten „zerstören“) für ein Zeichen von Würdigkeit hielt“. Wichtiger ist, dass er *xian* 賢 über den ganzen Text hinweg als „rolleerfüllend“ übersetzt (vgl. dazu die Ausführungen in Bd. 3, 154f). Das ist eine bedenkenswerte Interpretation. Allerdings bedeutet sie, sich vom altchinesischen Wort und vom Zeichen und damit einer einfachen Übersetzung loszulösen, denn natürlich ist der semantische Bestandteil die Kaurimuschel, und diese legt ein Verständnis von „Werthaltigkeit“ nahe. Die eingebürgerte deutsche Übersetzung „würdig“, englisch „worthy“, fängt dies sehr schön ein, und darum fragt sich der Leser, ob er eine stark verengende Interpretation tatsächlich an ihre Stelle setzen soll. Viel besser wäre es doch, die chinesischen Zeichens nach dem zu lesen, was sie selbst sagen, und Interpretationen in einer Einleitung zum Text darzulegen. Der oben begonnene Text fährt fort: 而孟軻乃述唐虞三代之德. Gassmann: „Ke aus dem Stamm der Meng jedoch gab die Verpflichtungsweisen des Tang, des Yu und der Drei Dynastien weiter.“ Mit dem Wort *de*, das gemeinhin – und sicherlich oft nicht richtig – als

„Tugend“ übersetzt wird, hat sich jeder ernstzunehmende Sinologe schon einmal herumgeschlagen. Gassmanns „verpflichten, das Verpflichten, die Verpflichtungsfähigkeit“ (Bd. 3, S. 24) interpretiert tatsächlich einen wichtigen und häufig übersehenen Bestandteil des Wortes richtig. Doch bin ich mir nicht so sicher, ob die Tugend ganz so leicht zu verwerfen ist, wie Gassmann das einfordert, denn natürlich meint auch der lateinische *virtus*-Begriff ursprünglich etwas ganz anderes als das, was wir heute mit „Tugend“ assoziieren, und ist in dieser Bedeutung dem altchinesischen *de* durchaus verwandt. Die religiöse Komponente ist nachträglich eingeführt. „Verpflichtung“ ist ein wichtiger Aspekt des Wortes, aber es steht zu befürchten, dass dieser im obenstehenden Satz gleichzeitig eine starke Bedeutungsverengung mit sich bringt, die nur noch einen Teil der Aussage wiederzugeben in der Lage ist. So wichtig es ist, zu berücksichtigen, dass es bei *de* ganz zentral darum ging, Personen an sich binden zu können, um zur Herrschaft zu gelangen, muss man sich doch die Frage stellen: War das *de* der alten Herrscher wirklich *nur* eine Verpflichtungsweise? Ich selbst habe in *Politik und Geschichtsschreibung* mit der Übersetzung „Ausstrahlung“ experimentiert, weil dies auch andere Formen von *virtus* einschließt als nur das reine Anbinden von Personen. Natürlich bin ich mir der Schwächen auch dieser Übersetzung bewusst.

Einige Seiten später ist von einem 大聖之篇 die Rede, das Zou Yan geschaffen habe. Bei Gassmann heißt dies Kapitel „Bedeutende Rolleprägende“. Der Eintrag zu 聖 in Bd. 3, 108–112 ist eine der längsten Begriffserklärungen, die Gassmann geschrieben hat. Auf die einzelnen Begründungen sei hier nicht eingegangen. Sie sind natürlich alle plausibel, wenn auch das „kategorische Ausschließen“ des „bisher in der Sinologie vorherrschenden Verständnis als ‚weise; Weiser‘, weil mit sheng eine Persönlichkeit *funktional* charakterisiert“ werde (S. 110), mir nicht nur zu weit geht, sondern fast als Verbohrtheit erscheint. Auch mit „weise“ wird eine Persönlichkeit funktional charakterisiert. Also tut sich hier dieselbe Frage auf, wie beim Begriff *xian* (rolleerfüllend oder würdig). Wie oben ist mein Einwand gegen die auf den ersten Blick einleuchtende Interpretation „rolleprägend“ für *sheng*, dass es sich eben um eine Interpretation und nicht um eine Übersetzung von Wort und Zeichen handelt. Wort und Zeichen *sheng* sind etymologisch mit *ting* (zuhören) verwandt (Gassmann 3.111i), und im Zeichen spielen die beiden Bestandteile „Ohr“ und „Mund“ eine wichtige Rolle. *Shuowen* meint „durchdringen“ (*tong*) sei die entscheidende Wortbedeutung, und *Fengsu tong* bringt *sheng* mit *sheng* (Ton) zusammen. Wer den Ton höre, kenne die Sachverhalte 聞聲知情. Beide Zeichen seien in alten Texten austauschbar gewesen. Das ist das alte chinesische Verständnis, das mit „weise“ sehr gut umschrieben ist (sicherlich nicht mit „heilig“, was Gassmann gar nicht erwähnt, das aber in der späteren Kaiserzeit



von Bedeutung ist), mit „rolleprägend“ aber schlicht nichts zu tun hat. Charakteristisch ist eher die passive Rolle des Weisen als guten Zuhörers. „Rolleprägend“ mag als *Interpretation* im *Mengzi* oft zutreffend sein, obwohl es sicherlich nicht alle Vorkommen von *sheng* befriedigend erklärt, aber weder Wort noch Zeichen vermag man damit wirklich zu übersetzen.<sup>1</sup>

Gassmann verzichtet in seinen Übersetzungen ganz bewusst auf eine schöne Sprache. Damit erinnert er ein wenig an Erwin Ritter von Zach, auf den man sich noch heute verlassen kann. Er lehnt wohlklingende Worte ab, weil er meint, diese täten dem Inhalt Abbruch.<sup>2</sup> Auf S. 166 charakterisiert Gassmann die Dialoge des *Mengzi* als ein „Theaterskript mit spärlichen Regieanweisungen.“ Ein wenig kommt sich der Leser allerdings – anders als bei Ritter von Zach – vor wie bei einem Theaterregisseur, der Hamlet in Hugo Boss-Anzügen spielen lässt, wenn zum Beispiel die „Akademie am Hirsetor“ bei Gassmann zu einem „Expertenforum“ wird, ein Ausdruck, den man noch vor dreißig Jahren wahrscheinlich kaum gekannt hätte – er ist der Sprache des deutschen Journalismus der Jahre nach 2000 entlehnt. Waren *Mengzi*, Zou Yan oder Chunyu Kun tatsächlich einfach nur „Experten“, vergleichbar den allfälligen Politologen, die dem deutschsprachigen Zuschauer im Fernsehen erklären, wie er den Ausgang einer Wahl zu deuten hat (und dabei meistens sagen, was er schon selber weiß)? Das hört sich für einen Denker wie *Mengzi* etwas herabwürdigend an, und man hat bei allen zugestandenen Parallelen Schwierigkeiten sich vorzustellen, dass die alte Welt tatsächlich nach denselben banalen Gesetzmäßigkeiten funktionierte wie die Gegenwart. Unter 2.2.2 auf S. 128–132 polemisiert Gassmann gegen den Begriff „chinesische Philosophie“, weil er meint, dass es eine solche im alten China nicht gegeben habe. Das ist durchaus bedenkenswert, obwohl eine Argumentation dafür nicht ganz so einfach ist, wie er es darstellt. Aber sollte man, wenn man den Begriff „chinesisches Denken“ favorisiert, nicht vielleicht von einem

---

1 Gassmann zitiert auf S. 224, Anm. 4 ein Gutachten zu seinem Buch, das festgestellt habe, die Übersetzungen beschränkten die Begriffe auf die Inhalte, die sie in der gesellschaftspolitischen Rekonstruktion des Denkens von Meng Ke aus Sicht des Autors erhalten. Gassmann verteidigt sich dagegen, dass dies teilweise auch auf Kosten von Sinnzusammenhängen geschehe, welche aus dem Zusammenhang im Gebrauch in anderen Texten sichtbar würden, damit, dass es zu diesen eben keine semantischen Analysen gebe, und meint, dass Übersetzungen dieser Texte vielleicht auch von seinen Analysen profitieren könnten. Ganz generell ist aber doch zu fragen, ob nicht ein Zeichen auch über einen bestimmten Text hinaus schon einen bestimmten Sinn hat, den man nicht durch Beschränkungen auf eine eigene Interpretation zustellen sollte. Abgesehen von diesen Überlegungen sind wir hier natürlich im *Shiji*, wo für „rolleprägend“ ohnehin keine Analyse vorliegt, und nicht im *Mengzi*.

2 Kritik an der Sprache der Übersetzung hat auch schon ein Gutachter geäußert, der, wie Gassmann freimütig bekennt, den Stil umständlich und pedantisch, steif und hölzern fand (Bd. 1, S. 224, Anm. 4, und 225).



„Denkerforum“ sprechen? Natürlich fragt sich auch, ob es eine Agora oder eben ein Forum im alten China gab. Das ist tatsächlich eine wichtige Frage. Der Kommentar der „Jixia“ als das Ji-Tor identifiziert, an dem sich nach Ansicht mancher die Gelehrten (*xueshi* 學士) aus Qi 齊 versammelten (*Shiji* 74.2346), stammt aus dem 8. Jahrhundert. Für das alte China würde man eigentlich eher erwarten, dass es sich um eine Stelle an einem der beiden Staatsaltäre handelte – und man fragt sich, ob die Denker dort zusammenkamen, um über ihre Gedanken zu diskutieren, wie die Athener Philosophen auf der Agora oder die Römer auf dem Forum Romanum, oder ob hier doch möglicherweise eher eine Art Schule gemeint ist, wie dies Paralleltexte zur Diskussion von Öffentlichkeit im alten China nahelegen könnten (Unger, *Einführung in das Klassische Chinesisch*, Text 61).

Auf den S. 38f. diskutiert Gassmann kurz die persönlichen Bemerkungen des Sima Qian zu Mengzi. Zwei Dinge sieht man hier zum ersten Mal, die später auch seine Mengzi-Übersetzung kennzeichnen: Erstens, dass Gassmann Texte bedenkenlos umstellt, wo er meint, sie müssten umgestellt werden, (in diesem Fall verschiebt er die einleitenden Bemerkungen des Sima Qian nach hinten) damit sie seinem Verständnis entsprechen, und zweitens, dass er Kritik daran, die Gutachter geäußert haben, nicht berücksichtigt, sondern in Fußnoten und im Haupttext seziert. Das führt das Verfahren der anonymen Begutachtung von Büchern durch die Herausgeber eigentlich *ad absurdum*. Eigentlich könnte man sich an den vielen Zitaten der anonymen Gutachten bestens entlang hangeln und hätte dann schon eine Rezension. Wünschenswert wäre an der vorliegenden Stelle gewesen, dass Gassmann dem Leser klar gemacht hätte, dass es im *Shiji* viele Beispiele dafür gibt, dass persönliche Bemerkungen auch am Anfang eines Kapitels erfolgen können und eine Umstellung deshalb keinesfalls zwingend ist. Wie schon oben angemerkt, kontextualisiert er seine auktorialen Eingriffe häufig nicht. Bemerkenswert sind im *Shiji* insbesondere die Anfänge von Kapiteln konfuzianischen Inhalts, auf die ich in *Politik und Geschichtsschreibung* hingewiesen habe und von denen viele einen seufzenden oder weinenden Sima Qian präsentieren. Die spannende Frage ist natürlich, warum Sima Qian an diesen Stellen seufzen und weinen muss. In Fußnote 130 lesen wir: „Ein Gutachten moniert: ‚Die kühnen Umstellungen [...] sind rein intuitiv und durch keinen Zeugen zu rechtfertigen: das geht so nicht.‘“ Gassmann kontert, es gebe wirklich keine Zeugen, aber er begründe sein Verfahren ja, also sei es nicht intuitiv. Letztlich ist die Begründung aber häufig keine wissenschaftliche, sondern eher eine Ansichtssache. Gassmann legt sich einfach fest, dass die Form, wie er den Text liest, sinnvoller ist als diejenige, welche der chinesische Leser der letzten 2000 Jahre vor sich hatte. Geht das so? Zumindest im Fall der Mengzi-Biographie spricht viel dagegen.

Ab Punkt 1.2 setzt sich Gassmann mit Texten auseinander, die jenseits des *Shiji* zur Rekonstruktion einer Biographie des Mengzi taugen. Vor allem geht es ihm dabei um eine eigenständige Datierung, die er anhand von Daten aus dem *Shiji* vornimmt. Prinzipiell fand ich es sehr erfrischend, dass er den seit Lau in der westlichen Sinologie gängigen und kaum zu begründenden Konsens, dass man doch das *Zhushu jinian* ernster nehmen solle als das *Shiji*, sprengt. Doch dann macht ihm seine eigene Rigidität wieder einen Strich durch die Rechnung. Neben den Regierungsdaten von Fürsten, die sämtlich in den späteren Teil der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts fallen, ist für ihn vor allem ein Wort von Bedeutung, nämlich *sou* 叟, das König Hui von Liang (Gassmann: Hui-Titularkönig) als Anrede für Mengzi verwendet. Diese gelte, so *Hanyu dazi dian* 1:399, „für Personen der Altersdekade lao“ – und damit für 70- bis 79-jährige. Hier hätte man sich für die Belegstelle interessiert, die diese Gleichsetzungen rechtfertigt; ich hörte einmal im Studium: „Man zitiert ja in einem wissenschaftlichen Werk auch nicht den *Großen Brockhaus*.“ Gassmann ist aus anderen Werken dafür bekannt, dass er die alten Texte immer sehr gründlich beim Wort nimmt. Aber ist tatsächlich für die Anrede „*sou*“ belegt, dass sie auch schon im klassischen Chinesisch, also dem der Vor-Han-Zeit, für Männer „der Altersdekade lao“ stehe? Oder könnte der Begriff *sou* nicht doch auch für jüngere Männer verwendet worden sein? Mit dieser Behauptung steht und fällt nämlich das von Gassmann rekonstruierte Geburtsjahr des Mengzi von ca. 404 v. Chr. Das Todesjahr setzt Gassmann auf mindestens 2 bis 3 Jahre nach dem Jahr 313 an, in dem in Yan ein neuer Fürst auf den Thron kam, der *Mengzi waishu* zufolge Mengzi zu sich eingeladen habe. Grund für die Zugabe ist, dass Gassmann Mengzi noch Zeit für die Redaktion seiner Schriften geben möchte. Mit einigen Kunstgriffen lässt Gassmann also den Mengzi einige Jahrzehnte früher leben als dies Qian Mu in seinen *Xian Qin zhuzi xinian* rekonstruiert hat – ein Verweis auf Qian fehlt übrigens hier.

Das problematische *Mengzi waishu* spielt eine herausragend wichtige Rolle für Gassmanns *Mengzi*-Rekonstruktion. *Mengzi waishu* ist zunächst wegen der Anekdoten zur Mutter Meng für ihn wichtig. Er meint, dass diese Anekdoten im 3. Jahrhundert v. Chr. abgefasst sein müssten und dass die Fassung im *Mengzi waishu* derjenigen in anderen Sammlungen wie dem *Hanshi waizhuan* und dem *Lienü zhuan* vorausgeht. Dem unvoreingenommenen Leser fällt zunächst auf, dass Gassmann eigene Übersetzungen anbietet, die manchmal denjenigen aus dem Englischen, die er ebenfalls anführt, widersprechen: 君子稱身而正位，苟得而受賞，不貪榮祿. Gassmann S. 61: „Der Fürstjunker passt zu einem Leiballod und wird korrekt positioniert. Falls ihm dies gelingt und er Belohnungen erhält, ist er nicht (mehr) arm, sondern angesehen und mit einem Honorar versehen.“ Lau 1984: „A gentleman takes a position that is

commensurate with his person. He does not accept a reward he does not deserve; nor does he covet honour and wealth.“ (S.63). Die idiosynkratische Übersetzung von *shen* als „Leiballod“ (Bd. 3 S.105–107) mag man hinnehmen, aber der Rest der Übersetzung Gassmanns ist einfach nur vollkommen falsch, was kaum begreiflich ist, da er die Übersetzung Laus ja gesehen hat: Dass er 而 nicht immer mit „und“ wiederzugeben ist, sondern oft nur den Vordersatz dem Nachsatz unterordnet, bringt Unger in seinem Lehrbuch bei: „Der Edle sucht sich die seiner Person angemessene richtige Stellung aus.“ „Falls er, nachdem ihm das gelungen ist, Belohnungen erhält, giert er (Gassmann hat offenbar 貪 mit 貧 verwechselt) nicht nach Ruhm und Gehalt“ (*lu* ist wohl doch eher ein regelmäßiges Gehalt denn ein einmaliges „Honorar“).

Während das ebenfalls hinsichtlich seiner Authentizität problematische *Lienü zhuan* in der Tat eindeutige Hinweise auf eine verhältnismäßig späte Abfassung enthält, fehlt an dieser Stelle eine Erörterung der Frage, warum das *Mengzi waishu* dem *Hanshi waizhuan* vorangehen solle. Um dieser Frage nachzugehen, muss der Leser den biographischen Teil verlassen und sich in Kapitel 3 auf die Suche machen. Gassmann formuliert auf S.157–163 zunächst die Hypothese, dass Dialoge und „Textschnipsel“ des *Mengzi* Resultate von Gesprächsprotokollen sind. Diese Annahme hat tatsächlich manches für sich – sie bleibt allerdings auch nach Auflistung der sie verifizierenden formalen Elemente auf S.163–166 eine Hypothese. In Fußnote 427 sagt Gassmann, anonyme Gutachter hätten die fehlende Verifizierbarkeit der Hypothese „moniert“ und hält dagegen, dass die Hypothese dies nicht leisten müsse, da eine Hypothese haltbar sei, wenn man sie nicht falsifizieren könne. Wissenschaftlichen Gepflogenheiten entsprechen würde allerdings wohl doch, dass sich ein Autor auch mit anderen Auffassungen zur Abfassung des Textes auseinandersetzen sollte, um die Hypothese irgendwann in eine These zu verwandeln. Ob *Mengzi* tatsächlich, wie Gassmann aufgrund einer Aussage des *Shiji* auch annimmt, diese Protokolle selbst am Ende seines Lebens herausgegeben hat, ist diskussionswürdig. Es gibt ja eine umfangreiche Literatur (unter anderem japanische), die annimmt, dass nicht alles, was im *Mengzi* steht, auch wirklich auf ihn zurückgeht. Neben den durchaus möglichen Gesprächsprotokollen könnte es zahlreiche Abschnitte geben, deren Aussagen dem *Mengzi* nachträglich in den Mund gelegt wurden, ganz wie dies ja auch bei Konfuzius geschehen ist. Dieser Prozess könnte bis weit in die Han-Zeit gegangen sein.

Im Anschluss an die Vermutung zur Herkunft des Haupttextes aus Gesprächsprotokollen diskutiert Gassmann die überlieferte Anordnung des Textes, die auf Zhao Qi zurückgeht. Er erkennt richtig, dass das kompilatorische Strukturprinzip des Zhao Qi klar „nicht ein primär chronologisches“ ist, meint aber dann, dass dieses Prinzip ein „gewissermaßen ästhetisches Mengenkriterium“ sei

(167). Auf S. 169 bezeichnet er das Strukturprinzip des Zhao Qi dann als „undurchsichtig“ und legt dem Leser nahe, dass es sinnvoller sei, den Text durch „transparente Willkür“ komplett umzustellen. Ich habe mich in einem Aufsatz, der allerdings zu spät erschienen ist, als dass Gassmann ihn hätte rezipieren können, mit dem Strukturprinzip befasst, das Zhao Qi bei der Kompilation seiner ersten drei Bücher geleitet haben dürfte und bin dabei zu dem gegenteiligen Schluss gekommen, dass dieses ganz klaren inhaltlichen Überlegungen folgte.<sup>3</sup> Auch die Struktur der Kapitel 5A und 6A ist weitgehend eindeutig. Nur die Kapitel 4 und 7 mit den „Textschnitzeln“ stellen Probleme dar. Vielleicht stellte Zhao Qi Kapitel 4 mit Absicht zwischen die eher politisch-sozialen Kapitel 1–3 und die eher doktrinen Kapitel 5 und 6. Diese Absichten Zhao Qis zu verstehen, wäre meines erachtens eine wichtige Voraussetzung dafür, Umstellungen mit Bedacht vornehmen zu können. Gassmanns neue Textanordnung ist zwar nachvollziehbar, aber sie bleibt eben die persönliche Textanordnung Robert Gassmanns, die zwei Gesichtspunkten folgt: Das, was er „thematische Texte“ nennt, innerhalb derer zuerst „gedankliche Fundamente“, dann „Territorialordnung und Dienstethos“, die „Rolle von Rollen“ und schließlich die „anthropologischen Grundlagen“ behandelt sind, einerseits, und andererseits und bei weitem am längsten die „chronologisch angeordneten Texte“. Dieser Versuch, dem Leser zu sagen: „Seht, so ergibt der Text für *mich* Sinn“, ist natürlich absolut legitim. Jeder von uns macht das beim Unterrichten des *Mengzi* so, wobei jeder von uns wahrscheinlich seine eigene Zusammensetzung verwendet. Am Äußern einer persönlichen Meinung ist nichts auszusetzen, aber mit einer *wissenschaftlichen* Auseinandersetzung hat diese „transparente Willkür“ nicht viel zu tun. Die eigentlich spannende Frage ist ja: Gab es tatsächlich einmal einen *Mengzi*-Text, der rekonstruiert werden kann? Oder gab es vielmehr verschiedene *Mengzi*-Traditionen unterschiedlichen Alters, die von Zhao Qi zu einem Buch zusammengefügt wurden? Ich glaube, dass die zweite Frage bejaht werden sollte, denn manche Teile des *Mengzi*, besonders die A und die B Kapitel, sind sprachlich und inhaltlich so unterschiedlich, dass kaum anzunehmen ist, dass sie von der Hand desselben Autors stammen. Von Interesse sind dabei z. B. die Konfuzius-Zitate, die sich fast nur in A-Kapiteln finden. Auch dazu habe ich mich geäußert.<sup>4</sup> Fragen nach der Konsistenz des *Mengzi*-Textes gehören nicht zu Gassmanns Programm.

In der Tat macht Gassmann seine „Willkür“ transparent: In der dem ersten Band angehängten Übersetzung – von der der chinesische Text leider abgetrennt und nebst einer Transkription in den zweiten Band verlagert worden ist, was die Benutzung ausgesprochen umständlich macht, denn man braucht immer beide

---

<sup>3</sup> van Ess 2014.

<sup>4</sup> van Ess 2012.

Bände – finden sich am Rand immer Hinweise auf die traditionelle Anordnung Zhao Qis. Gassmann wiederholt hier, dass die Umordnung keinen Anspruch auf Rekonstruktion eines wie auch immer gearteten Originals erhebe (219), sondern dass seine Ergebnisse „sowohl im Kontext des Textinhaltes als auch in dem der historischen Vorstellungen der Zeit nicht nur Substanz aufweisen, sondern auch signifikant und gut begründet von bisherigen Übersetzungen und spezifischen Studien abweichen“ (220). Die Reorganisation sei also doch „keinesfalls willkürlich“. Der vorgelegte Versuch sei der einer „historischen Übersetzung“. Das bedeutet, dass Gassmann dann trotz des „experimentellen Charakters“ doch die Absicht hat, einen Text vorzulegen, der rekonstruiert, was wann von Mengzi gesagt worden ist. Das zeigt recht deutlich auch der Abschnitt 3.4.1 zur „chronologischen Neuordnung des Textes“.

Das Verfahren mithilfe dessen Gassmann seinen Text neuordnet, bezeichnet er selbst als „Stitching“. Stitching ist ein der elektronischen Bildverarbeitung entlehnter Begriff, „wo aus getrennten Aufnahmen einer häufig gleichen Szene... eine integrierte Aufnahme hergestellt wird.“ Gassmann bezeichnet dies als ein *begründetes „physisches Zusammenlesen“* (170, Anm. 436, wo er sich gegen einen Gutachter wehrt, der dies als Emendationsvorgänge missverstanden hatte). Auf Deutsch heißt „to stitch“ dem *Großen Muret-Sanders* zufolge: „nähen, steppen, sticken“, auch „heften“. „Flicken“ findet sich dort nicht, aber auch dies würde zu dem Verfahren passen, das Gassmann zur Anwendung bringt, denn was er tut, das ist nichts anderes, als einzelne *Mengzi*-Abschnitte entweder einfach mit anderen zusammenzuheften, von denen er meint, sie seien inhaltlich so verwandt, dass sie aus demselben Kontext stammen müssten, oder aber sie auseinanderzunehmen und dann unter Einfügung von Versatzstücken aus anderen Abschnitten wieder zusammenzuflicken. Das ist ein hochriskantes Verfahren, auf das gleich noch anhand eines Beispiels einzugehen ist. Ein wenig hat man den Eindruck, dass Gassmann den *Mengzi*-Text als ein großes, durcheinandergeschütteltes Puzzle ansieht, dessen Teile neu zusammengesetzt werden müssen, um ein kohärentes Bild zu ergeben. Doch während bei einem Puzzle klar ist, dass es einen Zusammenhang gibt, der wiederherzustellen ist, kann man dasselbe natürlich bei einem altchinesischen Text nicht sagen. Hier könnte es auch sehr gut sein, dass Doubletten und Widersprüche auf unterschiedliche Autoren zurückgehen, die man gar nicht in ein großes Ganzes überführen kann. Zhao Qi könnte zudem bestimmte „Schnipsel“ mit Absicht nicht in andere Texte eingefügt haben. Auch das sollte man bedenken und respektieren. Diese Möglichkeit steht für Gassmann wie gesagt von vorneherein nicht zur Diskussion.

Ernsthaft problematisch ist Gassmanns Auseinandersetzung mit dem *Mengzi waishu* in Punkt 3.5 (S. 172–175). Er folgt D.C. Lau zunächst in der Annahme, dass das überlieferte Buch *Mengzi* bezüglich textlicher Integrität als „im

Wesentlichen zuverlässig einzuschätzen“ sei (173). Laus Folgerung, dass die äusseren Bücher wegen der verschwindend kleinen Zahl von Zitaten in späteren Enzyklopädiën und sonstiger Literatur, welche nicht den inneren Büchern zugeordnet werden konnten, „dagegen *nicht* zitierwürdig gewesen sein konnten“, weist er dagegen als „irrelevant“ zurück. Seine auf zwei Seiten ausgebreiteten Argumente *für* die Authentizität beschränken sich weitgehend auf seine eigene Beobachtung, der zufolge es keine harten Argumente gegen die Echtheit der im *Mengzi waishu* versammelten Abschnitte gebe und dass man deshalb die 56 Abschnitte des *Mengzi waishu* ohne weiteres in den *textus receptus* des *Mengzi* integrieren könne – im Verfahren des „stitching“ selbstverständlich. Das hat mit wissenschaftlicher Argumentation nichts mehr zu tun. Gassmann interessiert sich nicht für die Ergebnisse der *kaozheng xue* der Qing-Zeit<sup>5</sup> und auch nicht für die mittlerweile recht umfangreiche Literatur aus Taiwan und der Volksrepublik China zu dem Thema. Selbst das Internet gibt einiges zu dem Problem her.<sup>6</sup> Die Rigueur, die er für die Erforschung der Texte der Vor-Qin Zeit einfordert, hält er für die Ergebnisse späterer Gelehrter nicht durch. Dabei wären deren Argumente tatsächlich wichtig.

Die Textgeschichte des *Mengzi waishu* ist bekanntermaßen ausgesprochen schwierig. Der heute vorliegende Text ist den Song-Gelehrten noch nicht bekannt gewesen, obwohl in dieser Zeit mehrere gleichlautende Texte erschienen, die dann aber bald als Fälschungen entlarvt wurden. Das jetzige Buch soll nach fast einhelliger Meinung der Qing-Gelehrsamkeit erst in der Ming-Zeit von Yao Shilin 姚士舜 verfasst worden sein, obwohl Cao Jingnian vorschlägt, eine frühere Abfassung in der Song-Zeit sei ebenfalls möglich.

Über inhaltliche Probleme in den *Mengzi waishu* geht Gassmann nonchalant hinweg. Auf der vorletzten Seite des ersten Bandes (374f.) findet sich die Übersetzung von Gassmanns Text 147a, der Beginn des heutigen *Mengzi waishu*. Darin heisst es, Xunzi sei von Chu nach Qi gereist und habe dort mit Mengzi über das Wesen des Menschen (bei Gassmann: „die Anfangskonfiguration der kardialen Sinne“, 3.6.2.2) diskutiert. Gassmann hat auf den Seiten 31–35 durch Korrektur einiger unpassender Angaben der *Shiji*-Biographie (74.2348) das chronologische Problem gelöst, das man traditionell mit dieser Aussage hatte. Xunzi muss für ihn zwischen ca. 368 und ca. 276 v. Chr. gelebt haben (und wird so zum jüngeren Zeitgenossen des Mengzi), anstelle von ca. 335 bis ca. 255, wie dies

---

5 Z.B. Ding Jie 丁傑 (1738–1807), *Mengzi waishu shuzheng* 孟子外書疏證, aufgegangen in Zhai Hao 翟灝 (1736–1788), *Sishu kaoyi* 四書考異. S. darin zongkao 總考, *juan* 19, bes. 5A–7b.

6 Hinzuweisen ist neben Lin Qingzhang auf den Namen Cao Jingnian 曹景年, der 2009 in Taiwan eine Magisterarbeit zum Thema *Wei „Mengzi waishu“ wenti chongtan* 偽《孟子外書》問題重探 verfasst hat.

Qian Mu etabliert hatte.<sup>7</sup> Das inhaltliche Problem, dass sich Xunzi von seinem Rückzugsort Chu nach Qi, wo man ihn verleumdet hatte, begeben haben soll, erklärt er in seinen Anmerkungen in Band 2.614 als „etwas seltsam“ und „vielleicht doch einem redaktionellen Eingriff zu verdanken“. Es sei sogar möglich, dass die ganze Aussage eine „redaktionelle Ergänzung“ darstelle.

Der nächste Ausspruch, Text 147b (S. 375, Bd. 2 614f), beginnt mit dem Satz, dass Tiger und Wölfe das Verhältnis von Vater und Sohn kennen, während Ameisen und Bienen das Verhältnis von Fürst und Untertan kennen. Um wieviel mehr müsse das auf Menschen zutreffen? Gassmann konstatiert, dass die „erstaunliche Implikation“ sei, dass Tiger und Wolf sich „verwandtschaftlich korrekt“ verhalten (*ren* 仁), während Ameisen und Bienen sich „gebührlig verhalten“ (*yi* 義). Das könnte eine direkte Übersetzung aus dem 1. *juan* des *Leyan yulu* 樂庵語錄 des Li Heng 李衡 (12. Jahrhundert) sein. In diese Zeit gehört das Diktum auch, das im altchinesischen (auch der Begriff „antikchinesisch“ sollte noch einmal gründlich überdacht werden – schließlich gibt es auch kein „antigriechisch“) Denken nicht bekannt ist und sicherlich vor Gassmann von niemandem außer dem *Mengzi waishu*-Autor mit *Mengzi* in Verbindung gebracht worden ist. Wir finden es – natürlich auch gänzlich ohne Hinweis auf *Mengzi*, den man ob der Identität der Wortwahl ja doch erwarten würde, wenn ein *Mengzi waishu* vorgelegen hätte – im vierten Kapitel der *Zhuzi yulei* (Ed. Zhonghua shuju S. 60) des Zhu Xi (1130–1200). Daher ist es auch wirklich bekannt. Von da aus breitete das Diktum sich in mehrere Texte der späteren Kaiserzeit aus, zum Beispiel ins *Bencao gangmu* des Li Shizhen, immer aber ohne Hinweis auf *Mengzi*. Mit dem chinesischen Altertum hat es einfach nichts zu tun. Wie soll Zhu Xi einen Ausspruch aus dem *Mengzi waishu* verwendet haben, ohne vom *Mengzi waishu* Kenntnis zu haben? Das ist höchst unwahrscheinlich. Die Sache

---

<sup>7</sup> Gassmann meint, Xunzi müsse viel früher geboren sein, weil seine Biographie zunächst mit den Worten beginnt, er sei im Alter von 50 nach Qi gekommen, was Knoblock tatsächlich völlig ohne Not zu 15 umgestellt hat. Natürlich ist dies nicht Knoblocks eigene Idee, sondern diejenige Qian Mus, *Xian Qin zhuzi xinian*, *juan* 3, Abschnitt 103, „荀卿年十五之齊考“, der seine Meinung durch Verweise auf alte Texte wie das *Fengsu tongyi* stützt. Im Anschluss an diesen Satz ist im *Shiji* von Zou Yan, Zou Shi und Chunyu Kun die Rede, was alle drei Autoren zu der Auffassung verleitet hat, diese müssten Zeitgenossen von Xunzi gewesen sein. An die Möglichkeit, dass es sich um einen Einschub handeln könnte, der darstellen soll, wessen Theorien in der Zeit, als Xunzi nach Qi kam, Einfluss hatten, denken sie nicht. Ein Einschub mit einer Art Rückblende in eine längst vergangene Zeit, wie sie im *Shiji* durchaus üblich ist, ergibt viel mehr Sinn auch im Zusammenhang mit der Aussage, dass die Gruppe von Personen um Tian Bing bereits zur Zeit des Königs Xiang von Qi (282–264 v. Chr.) gestorben sei und Xunzi deshalb der älteste dortige Lehrer war – die Aussage muss sich auf nach 264 beziehen. Damals war Xunzi 50. Wir sollten mit deutlich späteren Lebensdaten rechnen als denjenigen Qian Mus, und die Zahl 50 nicht in eine 15 verwandeln. Sonst hätten wir auch ein Problem mit der Aussage, Xunzi sei Lehrer des Han Fei und des Li Si gewesen.



dürfte andersherum gelaufen sein: Das Diktum geht auf einen der Zeitgenossen des Zhu Xi zurück und ist von da aus ins *Mengzi waishu* gewandert.

Gassmanns Text 5 beschreibt eine erstaunliche Kette von Abschnitten aus dem 3. Kapitel des *Mengzi waishu*. Gassmann hat sie umgestellt, denn er geht davon aus, dass der Herausgeber nicht verstanden hat, wie die Texte wirklich zusammengehören. So beginnt er mit Abschnitt 2, in dem es um den Vorrang geht, den Zengzi der Kindespietät gegenüber dem Dienst am Fürsten einräumt. Er springt dann zu Abschnitt 5, in dem die Kindespietät als Voraussetzung für Frieden im Reich genannt ist, und kommt schließlich auf den Kapitelanfang, Abschnitt 1, zu sprechen. Es folgen danach Abschnitt 3 und Abschnitt 6, in denen es ebenfalls um Kindespietät geht. Einzig Abschnitt 4, in dem das Zeichen für die Kindespietät fehlt, ist von Gassmann in einen anderen Zusammenhang gestellt. Durch Benutzung der Konkordanz (Bd. 3, S. 351) findet man ihn wieder in Text Nr. 45 (Bd. 1, S. 283f. und Bd. 2, S. 219f.). Eigentlich hätte dieser Abschnitt genauso gut in Text 5 gepasst, denn natürlich geht es auch bei der Aussage, dass Kaiser Shun sich auch im Alter von 50 Jahren noch das Herz eines Kleinkindes (*ruzi* 孺子) bewahrt habe, um die Kindespietät. Aber da es einen anderen Text gibt (4B12), in dem ein vergleichbarer Ausdruck (*chizi* 赤子) steht, ordnet Gassmann den 4. Abschnitt hier ein – auch wenn es ansonsten in seinem 45. Text um etwas ganz anderes geht. Man kann das zwar nachvollziehen, aber zwingender wäre eigentlich der ursprüngliche Zusammenhang.

Wirklich wichtig ist aber der Anfang des ursprünglich ersten Abschnitts von Gassmanns Text 5. Er lautet: 孟子曰孝經者曾子傳於孔子諸弟子。不得而聞也 (1. S. 234, 2 S. 25). Gassmann übersetzt: „Junker Meng sagte: „(Solche Dinge) aus den Normen des pflichtschuldigen Verhaltens von Kindern gegenüber Eltern hat Junker Zeng an alle Juniorjunker des Junkers Kong weitergegeben. Es sind (Dinge), bei denen man nicht auslernt.“ In Bd. 1, S. 175, lesen wir zum Begriff *Xiaojing* 孝經 in Fußnote 443 lapidar: „Es ist eher unwahrscheinlich, dass mit dem Ausdruck die spätere Bezeichnung der entsprechenden kanonischen Schrift gemeint ist.“ Unwahrscheinlich ist das für Gassmann vermutlich, weil man dann das Problem klären müsste, wie Mengzi oder einer seiner Schüler vom *Xiaojing* gesprochen haben soll, wo doch dieser Text wirklich erst seit der Han-Zeit bekannt ist und in der Zhanguo-Zeit nicht erwähnt wird. Darauf, dass hier wohl doch von Schülern des Konfuzius die Rede ist und nicht von dem tautologischen Begriff der „Juniorjunker“, habe ich oben hingewiesen. Aber dass 不得而聞也 Dinge sein sollen, bei denen man nicht auslernt, das ist wieder schlicht falsch übersetzt. Richtig heißt die Stelle auf Deutsch: „Das *Xiaojing* hat Zengzi an die verschiedenen Schüler des Konfuzius weitergegeben. [Doch] wir können davon keine Kenntnis erlangen.“ Hier sieht man den Ming- oder Qing-zeitlichen Fälscher bei der Arbeit. Er weiß natürlich, dass seinen Lesern bekannt ist, dass wir vom *Xiaojing* erst seit der Han-Zeit wissen und dass

deshalb zu seiner Zeit viel Argwohn herrscht, dass der Text in Wahrheit doch nicht von Zengzi stammen könnte. Deshalb lässt er Mengzi hier die Nachricht verbreiten, dass man ja wisse, dass es einen Text des Zengzi mit Namen *Xiaojing* gebe, der aber leider in seiner Zeit nicht greifbar sei. So soll das *Mengzi waishu* einen plausiblen Beweis für die Authentizität des *Xiaojing* liefern. Der Qing-zeitliche Leser freue sich.

Sollte die *Mengzi*-Übersetzung Gassmanns Verbreitung finden, dann müsste dem Buch eigentlich ein Erratum-Zettel beigelegt werden, in dem den Lesern nahegelegt wird, alle mit „W“ markierten Texte wenigstens einzuklammern oder aber ganz durchzustreichen.

Band 2 beginnt mit einem Zitat Lichtenbergs (Jahresangabe 2011!), dass es kein sichereres Kriterium für einen großen Schriftsteller gebe, „als wenn sich aus seinen Anmerkungen *en passant* Bücher machen“ ließen. Tacitus und Sterne seien Beispiele dafür. Wie Gassmann in seiner einleitenden Bemerkung auf S. 3 freimütig bekennt, hatte ein anonymes Gutachter dies als „Selbstbelobigung missverstanden“. Tatsächlich meinte Gassmann nicht seine eigenen Anmerkungen, die in diesem Band folgen, sondern Mengzi, wenn er von einem großen Schriftsteller spricht. Seine Gedanken seien so reich, dass allein deren Kommentierung „nahezu unvermeidlich voluminösen Charakter“ annehme. Ich musste unwillkürlich schmunzeln, als ich das las, denn der Possessiv im Lichtenberg-Zitat ist tatsächlich nicht eindeutig. Wessen „Anmerkungen“ sind gemeint?

Gassmann beginnt *seinen Mengzi* mit drei Textstellen aus den *waishu*, denen ein Schnipsel aus dem 4B Kapitel angehängt ist. Lässt man diese aufgrund der obigen Einwände gegen die Authentizität des *Mengzi waishu* weg, dann beginnt der *Mengzi* bei Gassmann richtig erst mit Text 3, der sich zusammensetzt aus 3B9,<sup>8</sup> 7B26, 2A9, 7A28, 5B1-B, *Waishu* 9.2, 7B15, 4B7 und 4B20. Wer sich die entsprechende Übersetzung anschaut – im Text- und Anmerkungsband ist die Sache etwas unübersichtlich –, der findet, dass das Ganze noch viel komplizierter ist. Die Reihenfolge lautet: 3B9, 7B26, 3B9, 7B15, 2A9, 7A28, 2A9, 5B1, 2A9, *Waishu* 9.2, 7B15, 2A9, 4B7 und 4B20. Die einzelnen Texte, die übrigens, wenn man sich an das System gewöhnt hat, im Originaltext einigermaßen leicht wiederzufinden sind, werden also auseinandergerissen, dann werden Stücke eingesetzt, die aber oft auch nicht vollständig sind, weil Gassmann andere Teile von ihnen an anderer Stelle braucht. Das nenne ich „Zusammenflicken“!

Es ist ausgeschlossen, auf alle Umstellungen und deren Gründe und Begründungen einzugehen, sonst würde auch diese Rezension ein Lichtenbergsches Anmerkungswerk. Aber es gibt einen Punkt, der doch aufgegriffen werden muss: Gassmann hat sich bemüht, das aus dem Text zu eliminieren, was für

---

8 Den ich selbst in Teilen für Han-zeitlich halte. S. dazu van Ess 2015.

den *Mengzi*-Kommentator oder Interpreten bisher am verstörendsten war: Dass es in dem Text nämlich zahlreiche Widersprüche gibt, deren Aufklärung Schwierigkeiten bereiten, solange wir annehmen, dass hier tatsächlich ein einzelner Autor spricht, der sein Werk am Ende seines Lebens selbst redigierte.

*Mengzi* 2A9 spricht von Boyi (Gassmann gut argumentiert: major Yi), der alle Menschen ablehnte, die nicht das gleiche Maß an Reinheit aufwiesen wie er. Liuxia Hui wird als Gegenbeispiel präsentiert: Ein Mann, der sich nicht zu schade war, auch bei niedrigen Personen zu dienen. Am Schluss tadelt *Mengzi* den Boyi als engstirnig (*ai* 隘) und den Liuxia Hui für, Legges Interpretation zufolge, seinen Mangel an Selbstrespekt (*bu gong* 不恭, Respektlosigkeit; Gassmann macht daraus: „war nicht förmlich genug“). Am Ende äußert *Mengzi* klar und deutlich: „Der Edle folgt diesem Pfad nicht.“ Das ist eine harsche Kritik an den beiden Personen. Gassmann stellt zunächst fest, dass die Schlussequenz des Abschnitts, die ebenso wie sein Anfang, mit der Aussage „*Mengzi* sagte“ beginnt, „mit grosser Wahrscheinlichkeit aus einem anderen Abschnitt stammen“ muss (Bd. 2, 14). Die „große Wahrscheinlichkeit“ ergibt sich allerdings natürlich nur, wenn man Gassmanns Annahme folgt, dass Zhao Qis *Mengzi* ein Flickenteppich aus lauter unterschiedlich zusammengesetzten Versatzstücken ist, die man beliebig neu zusammensticken kann. Er beklagt dann, dass „in den konsultierten Übersetzungen sich der Ton der Urteile 隘 und 不恭 weitgehend – und doch etwas überraschend – im negativen Bereich“ bewege. So überraschend ist das nicht, denn die chinesische Kommentartadtition, die etwas wichtiger als die westlichen Übersetzungen ist, die Gassmann zitiert, hat dies immer so gesehen – und es handelt sich dabei eben nicht nur um irregeleitete Auffassungen zu spät Geborener. Gassmann stört, dass eine negative Beurteilung „weder zu den vorhergehenden Ausführungen dieses Abschnitts noch zu den vorteilhaft(e)n Urteilen über diese zwei (rolleprägenden!) Persönlichkeiten in anderen Abschnitten passen (5B.01–B und 7B.15)“. Dass er die vorhergehenden Ausführungen aus 2A9 für vorteilhafter hält, liegt aber nur daran, dass er zwei andere *Mengzi*-Stellen kennt, die Boyi und Liuxia Hui positiv sehen. Für den traditionellen Leser von 2A9, der 5B und 7B an dieser Stelle *seiner Lektüre* noch *nicht* kennt, muss sich die Sache anders darstellen. Zunächst werden zwei Verhaltensweisen von Boyi und Liuxia Hui dargestellt, zu deren korrekter Beurteilung der Leser dann die negative Einschätzung von *Mengzi* erhält und auf diese Weise weiß, dass dieser auch den ersten Teil unbedingt negativ gemeint hat: Boyi und Liuxia Hui stellen für ihn an dieser Stelle zwei extreme Gegensätze für ein Verhalten dar, dem der Leser nicht folgen sollte: Übertriebene Prinzipienreiterei (Boyi) ist genauso schlecht wie die absolute Wurstigkeit im Umgang mit Vorgesetzten. Gassmann ist bemüht, einen einheitlichen *Mengzi* zu schaffen. Daher schlägt er vor, dass man, bevor man versucht sei, „die Stelle als wenig authentisch abzutun“, unbedingt positive Stellen aus den anderen Stellen bedenken solle, in denen die beiden vorkommen. Sein Fazit daraus ist: „Die

Prädikate *ai* und *bu gong* können nicht – oder nicht in dem Ausmass – negativ gemeint gewesen sein“. Widersprüche in einem Text einfach wegzudiskutieren, das bedeutet, eine Meinung an den Text heranzutragen und ihn dann dieser Meinung gefügig zu machen.

Die beiden anderen Stellen sind *Mengzi* 5B1 und 7B15. 5B1 verwendet zur Beschreibung der Charakteristika von Boyi und Liuxia Hui zum Teil fast dieselben Sätze wie 2A9, so dass klar ist, dass beide eine gemeinsame Vorlage gehabt haben müssen. Hier werden aber außer diesen beiden Männern auch noch Yi Yin und Konfuzius angeführt. Yi Yin liegt zwischen Boyi und Liuxia Hui und nimmt auch eine mittlere Haltung zum Dienst am Fürsten zwischen beiden ein. Der Passus zu Yi Yin scheint ein Einschub zu sein, mit Hilfe dessen klargemacht wird, dass alle drei Positionen vertretbar sind, was in 2A9 durchaus nicht klar war. Dass es sich um einen wie auch immer gearteten Einschub handelt, sieht man auch daran, dass sowohl an die Einschätzung zu Boyi als auch an die zu Liuxia Hui ein überaus positiver Kommentar angehängt ist, den wir in 7B15 als separaten Text wiederfinden: Bei Boyi heißt es, dass „unersättliche“ (Gassmann) Männer, die von der Art des Boyi hörten, „sich mäßigten“ und „unentschlossene“ „Vorsätze aufstellten“. Zu Liuxia Hui sagt *Mengzi* dort, dass „kleinliche“ Männer, die von ihm hörten, großzügig wurden und „ungehobelte“ Männer anständig. Ich möchte ausdrücklich hervorheben, dass mir die Übersetzungen dieser schwierigen Termini bei Gassmann sehr gut gefallen haben. Entscheidend ist, dass ein entsprechender Kommentar zu Yi Yin fehlt, vermutlich, weil sich 7B15 auf 2A9 bezieht. Im Anschluss an die drei genannten Männer spricht *Mengzi* dann in 5B1 von den Prinzipien des Konfuzius. Alle vier bezeichnet er schließlich als Weise verschiedenen Typs, wobei nur Konfuzius das ganze Repertoire eines Weisen in seiner Person vereinte. Auch in 7B15 werden Boyi und Liuxia Hui als Weise bezeichnet.

Meines Erachtens ist der Eintrag 5B1 aus einer Kombination der früheren Einträge 2A9 und 7B15 entstanden, und zwar vermutlich irgendwann während der Han-Zeit, in der das Thema des rechten Dienstes, wie oben am Beispiel des Gegensatzpaares *Mengzi* und Zou Yan gezeigt, allenthalben diskutiert wurde. Für den aufmerksamen Leser des *Shiji* entspricht die Haltung des *Mengzi* übrigens derjenigen des Boyi von 2A9, diejenige des Liuxia Hui aus 2A9 derjenigen des Zou Yan. 2A9 und 7B15 enthalten zwei einander diametral entgegengesetzte *Mengzi*-Traditionen. 2A9, das in Zhao Qis Anordnung das Ende des 2A Kapitels über gute Regierung und die Überleitung zum Thema des rechten Dienstes am Fürsten von 2B markiert, nimmt die Position ein, dass weder Prinzipienreiterei noch Anbiederung der rechte Weg sein können. Es bezeichnet weder Boyi noch Liuxia Hui als Weise – und es sieht sie wohl auch nicht als solche an. Das deutet für mich darauf hin, dass es sich hier um eine alte Position handelt, wie überhaupt die für gewöhnlich in sich

konsistenteren A-Kapitel älter wirken als die B-Kapitel. Die Einsiedelei des Boyi wurde erst in der Han-Zeit wirklich zur Weisheit geädelt. 7B15 erklärt Boyi und Liuxia Hui zu Weisen. 5B1, das gut in den Gesamtkontext des sich mit konfuzianischer Doktrin auseinandersetzenen Kapitels 5 passt, wiederum versucht, die beiden unterschiedlichen Traditionen mit einander zu versöhnen: Es benutzt ursprünglich negativ gemeinte Sätze aus 2A9 und deutet sie durch Anhängen von Versatzstücken aus 7B15 positiv um. Dadurch, dass es die den drei anderen Weisen vorzuziehende Haltung des unerreichbaren Konfuzius an den Schluss stellt, begründet es gleichzeitig für den zweifelnden Leser, warum 2A9 recht negative Vokabeln verwendete, wo er doch an anderer Stelle so positiv über sie dachte. Im Vergleich zu Konfuzius mussten die beiden einfach abfallen, und das musste Mengzi auch sagen. 5B1 stellt also eine freundliche Korrektur von 2A9 unter Zuhilfenahme von 7B15 dar.

Für Gassmann sind die Widersprüche zwischen 2A9 einerseits und 5B1 und 7B15 andererseits dadurch auszubügeln, dass er die Texte anders zusammensetzt. So stückelt er 7B15 an 2A9 an. Auf diese Weise kann auch dieser Passus bei ihm plötzlich einen positiven Dreh erhalten, auch wenn dazu natürlich erst das Vokabular umgedeutet werden muss. Aus 5B1, das größtenteils in den „chronologischen Texten“ 73 und 74 steht, wird der Passus über Liuxia Hui ausgekoppelt und Text 3 beigesellt, ebenso der Schluss mit der Einschätzung des Konfuzius, in dem Boyi, Yi Yin und Liuxia Hui als Weise bezeichnet werden. Von diesem Passus meint Gassmann, dass er gut zu 6B6 passt, in dem die drei ebenfalls positiv beurteilt werden – wieder ein B-Text; in allen drei B-Texten stehen positive Kommentare! So entsteht Text 73. Von 5B bleiben auf diese Weise nur die Urteile zu Boyi und Yi Yin übrig, ergänzt um einen Teil aus 2A9 und einen kleinen Zusatz aus 7B17. Damit wird Text 74 zu einem Torso, der zu dem *Mengzi* des Zhao Qi nichts mehr zu tun hat, denn dieser hatte entweder Boyi und Liuxia Hui zusammengestellt, oder aber eine Dreieit mit zusätzlich Yi Yin versucht. Eine Kombination aus Boyi und Yi Yin gibt es bei ihm nicht – sie ergibt meines Erachtens auch keinerlei Sinn.

Ähnlich geht Gassmann über Differenzen zwischen einzelnen Texten auch an anderer Stelle hinweg. Darauf, dass ich glaube, dass Text 2B13 und 7B38 nicht zusammenpassen und zu unterschiedlichen Zeitpunkten abgefasst sein dürften, habe ich in der Festschrift für ihn hingewiesen. Der 500-Jahreszyklus, der in 7B38 erwähnt ist, findet sich sonst vor der Han-Zeit ebenso wenig wie Hinweise auf eine Zusammenkunft aller fünf Planeten, die sich Pankenier zufolge alle 513 Jahre zuträgt. *Shiji* erwähnt eine solche Zusammenkunft zu Beginn der Han-Dynastie eher beiläufig. Erst Ban Gu hat dieses Thema in seinem *Hanshu* ausgebaut. Beide Punkte zusammenzubringen und dann in die frühe Vergangenheit zurückzuprojizieren, wie Gassmann (auf der Grundlage von

Pankenier) das tut, ist ein höchst spekulatives Unterfangen. Gassmann liebt es nicht, den *Mengzi*-Text infragezustellen, sondern versucht stattdessen, wo er kann, Widersprüche auszubügeln und die Texte kompatibel zu machen. Er meint, 7B38 gehöre an den Anfang der Karriere des Mengzi, da ja darin die Theorie vom Dynastiegründer erwähnt sei, von der auch in 2B12 die Rede ist. Solche Logik wird mir nie nachvollziehbar sein. Ähnliche Probleme ergeben sich z. B. aus der unterschiedlichen Beurteilung des Yuezhengzi 樂正子 in den Texten 1B16 (Text 119), 6B13 (Text 25) und 4A24/25 (Text 116) sowie 7B25 (Text 6), wobei Gassmann hier kein „stitching“ vorgenommen hat. Dennoch ist es, gerade im Hinblick auf die Aussage des *Hanfeizi*, dass es acht verschiedene Traditionen der Konfuzianer gegeben habe, unter denen eine sich auf Meng und eine andere auf Yuezheng zurückführt, interessant, sich mit den variierenden Kommentaren im Zusammenhang auseinanderzusetzen.

Ein hochinteressantes Problem stellt sich dem Leser durch die Tatsache, dass *Mengzi* 2A6 und 6A6 beide von den berühmten 4 Ansätzen (*si duan* 四端) sprechen. Die beiden Texte sind so ähnlich, dass sie sicherlich nicht unabhängig voneinander entstanden sind. Warum stehen zwei solche verwandte Abschnitte bei Zhao Qi an zwei völlig unterschiedlichen Stellen im *Mengzi*? Und warum finden sich beide in A-Kapiteln und dann auch noch beide an Stelle 6 in diesen Kapiteln? Ein Zufall ist unwahrscheinlich. Vielmehr scheint es so, als habe diese Aussage sowohl im Zusammenhang mit der politischen Theorie von einerseits der Notwendigkeit von Harmonie zwischen Fürst und Staatsdiener und einer Herrschaft, die zum Volk ist wie Vater und Mutter, (2A) gepasst, als auch zu dem, was Gassmann als anthropologische Grundlagen (6A) bezeichnet. Ob Zhao Qi diesen Passus mit Absicht an zwei verschiedene Stellen des *Mengzi*-Textes gesetzt hat oder ob er zwei verschiedene Schülerüberlieferungen übernommen hat, die diesen Passus bereits aufwiesen, ist nicht zu entscheiden. Wichtig ist aber, dass die Zusammenhänge wahrscheinlich in beiden Fällen von Bedeutung sind. Das sollte man respektieren und nicht einfach beide Abschnitte einigermaßen kommentarlos hintereinanderstellen (Text 37 und Text 38).

## Fazit

Robert Gassmanns und meine eigenen Versuche, den *Mengzi* zu lesen, könnten unterschiedlicher nicht sein. Er versucht, in diesem Buch einen *Mengzi* aus einem Guss zu präsentieren. Widersprüche sind für ihn Anlass, darüber nachzudenken, wie man den Text so glätten und umstellen kann, dass aus einem Widerspruch Übereinstimmung wird. Ich selbst würde dafür plädieren, dass man Widersprüche ernst nimmt. Um das zu tun, müsste man

allerdings Paralleltexte bis mindestens zum Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts zurate ziehen. Während Gassmann jeden Versuch ablehnt, einen historischen Text zu suchen, der über die Lebzeiten des Mengzi hinausgeht, meine ich, dass wir mit einer gesamten Entstehungszeit von mindestens 200 Jahren für die einzelnen Abschnitte rechnen müssen. Solch unterschiedliche Ansätze lassen sich nicht vereinen, und daher stammt so manche Kritik, die ich oben geäußert habe.

Die Terminologie Gassmanns entspringt weniger einem Versuch, Zeichen und Worte zu übersetzen, als vielmehr sie zu interpretieren. Das kann man tun. Ich hätte mir, da eine gute *Mengzi*-Übersetzung im Deutschen ein echtes Desiderat ist, einen leichteren Text erhofft, den man auch in einer Vorlesung – zum Vorlesen – benutzen kann. All die Junker, die Rolleprägenden (*sheng*), Rolleerfüllenden (*xian*) oder Rollekundigen (*shan*) – eine begriffliche Engführung im Deutschen von Worten, die im Chinesischen nicht neben einander liegen – erschweren das. Anfängerstudenten werden damit nichts anfangen können. Fortgeschrittene, die sich für Mengzi interessieren, werden, nachdem sie das Gassmannsche System erlernt haben, bei Lektüre der Übersetzung anders als bei derjenigen Richard Wilhelms wissen, was da im Chinesischen stehen müsste. Das ist positiv. In den Übersetzungen finden sich zahlreiche gute Ideen, die davon zeugen, wie viel Zeit der Übersetzer darauf verwandt hat, angemessene Begriffe für jede einzelne Vokabel des *Mengzi* zu finden. Auch gibt es eine ganze Reihe von sehr originellen Übersetzungen, die Gassmann allesamt dadurch markiert, dass er am Ende seiner Kommentare auf seine Abweichungen von herkömmlichen Übersetzungen hinweist. Das ist immer wieder interessant. So wird dieses Buch vermutlich von denen benutzt werden, die es mit der *Mengzi*-Lektüre ganz ernst meinen. Sie werden sicherlich weiterhin von Zhao Qis Ursprungskonvolut ausgehen, sich über die Konkordanz den entsprechenden Ort bei Gassmann suchen und überlegen, ob sie seine Ideen im Einzelfall übernehmen wollen oder nicht. Für ein fachferneres Publikum ist Gassmanns *Menzius* jedoch wohl nicht geeignet.

## Bibliographie

- van Ess, Hans (2012): "Some Remarks Concerning Consistency of the Mengzi". In: *Zhengtong yu liupai. Lidai rujia jingdian zhi zhuanbian* 正統與流派。歷代儒家經典之轉變. Hrsg. von Lin Qingzhang 林慶彰 und Christian Soffel (Su Feixiang 蘇費翔). Taipei: Wanjuanlou 萬卷樓, 629–644.



- van Ess, Hans (2014): “Reflections on the Sequence of the First Three Books of the Mengzi”. *Journal of Chinese Philosophy* 41.3–4: 287–306.
- van Ess, Hans (2015): “*Mengzi* 3B9 und die Unzufriedenheit mit dem Recht der Han”. In: *Auf Augenhöhe - Festschrift zum 65. Geburtstag von Heiner Roetz*. Hrsg. von Wolfgang Behr, Licia Di Giacinto, Ole Döring und Christine Moll-Murata. *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*. Iudicium Verlag München, 38: 225–244.